

Hermenêutica do testemunho

Esta exposição vai seguir, no conteúdo e na forma, o pensamento de Paul Ricœur¹. Constará de quatro partes: na primeira, de carácter propedêutico e filosófico, tratar-se-á da problemática e da semântica do testemunho; a segunda parte debruçar-se-á sobre o testemunho na Sagrada Escritura, evidenciando, por um lado, a sua dimensão profético-kerigmática, como vai aparecer na análise de alguns textos célebres, e tentando, por outro lado, verificar em que medida os elementos descobertos pela semântica do testemunho se encontram nos textos sagrados; num terceiro momento abordar-se-á a hermenêutica propriamente dita do testemunho segundo uma dupla e quase bicêntrica consideração: a partir da consciência de si (pólo subjectivo) e a partir dos dados exteriores ou eventos históricos (pólo objectivo); finalmente, na quarta parte, concluir-se-á com três questões, hermenêuticas e epistemológicas, relacionadas com a hermenêutica do testemunho.

1. Problemática e semântica do testemunho

1.1. *A problemática*

O testemunho, como o vamos entender ao longo desta exposição, só constitui propriamente problema para determinados tipos de pensa-

¹ Cf. «L' hermèneutique du témoignage», em E. CASTELLI (org.), *La Testimonianza* (Atti del Convegno indetto dal Centro Internazionale di Studi Umanistici e dall' Istituto di Studi Filosofici, Roma 5-11 Gennaio 1972), Roma, Istituto di Studi Filosofici, 1972, pp. 35-61. A exposição vai ser, por restrição metodológica, muito aderente a este texto, havendo mais cuidado na apresentação quase literal dos conteúdos ricœurianos que na sua problematização.

mento filosófico. Podemos resumir a três as condições exigidas a uma filosofia para que o testemunho constitua um problema específico ²: a filosofia em jogo tem que ser uma filosofia para a qual a questão do *absoluto* faça sentido; uma filosofia que exija se junte à ideia do absoluto uma *experiência* do mesmo; uma filosofia, por último, que não reconheça nem no *exemplo* nem no *símbolo* a densidade dessa experiência do absoluto.

a) O problema filosófico do testemunho é o problema do testemunho do *absoluto*, do *testemunho absoluto do absoluto*; se a palavra se limita apenas a designar o relato de alguém que refere o que viu teremos, quando muito, um testemunho no seu aspecto histórico ou jurídico; o testemunho torna-se problema filosófico quando a palavra da testemunha se refere a *discursos, obras, ações e vidas* que, enquanto tais, atestam, no coração da experiência e da história, uma intencionalidade tal (intenção, inspiração, ideia...) que transcende a experiência e a história, isto é, uma intencionalidade absoluta de algo absoluto. É evidente que esta questão só tem sentido para uma *consciência em que o absoluto faz sentido*. Que tipo de consciência é esta? Não basta uma consciência puramente crítica, que se quede na denúncia do argumento ontológico, das provas racionais da existência de Deus, de toda a onto-teologia; exige-se que a reflexão seja capaz de, através de um esforço intelectual e moral, elevar a consciência de si até uma “afirmação originária” tal que se identifique com uma *afirmação absoluta do absoluto* ³.

b) Para a filosofia reflexiva a “afirmação originária” não é uma experiência, mas um *despojamento* ético e especulativo; é pelo despojamento que a reflexão encontra os sinais que o absoluto deixa aparecer; para que algo parecido com uma *experiência do absoluto no testemunho* possa aparecer, o pensamento do incondicionado deverá perder todo o apoio nos objectos transcendentais da metafísica e renunciar a todas as objectivações do entendimento. A “afirmação originária” tenta ser um *acto* que nega as limitações que afectam o destino individual.

² O Autor diz ter encontrado este tipo de filosofia em J. NABERT, *Le Désir de Dieu*, Livro III («Méthaphysique du témoignage et herméneutique de l'absolu»). Cf. o seu *Préface* a esta obra, editada na colecção «Philosophie de l'Esprit» (Paris, Aubier, 1966, pp. 7-15).

³ Para uma melhor compreensão da «afirmação originária», cf. P. RICOEUR, «Négativité et affirmation originnaire» (1956), em Id., *Histoire et Vérité*, 3ª ed., Paris, Seuil, 1966, pp. 336-360.

c) A terceira condição diz respeito a uma filosofia que não encontra a densidade da experiência do absoluto nem no *exemplo* nem no *símbolo*.

– O *exemplo* – dos heróis da vida moral nomeadamente – não pode cumprir o papel desta experiência do absoluto por duas ordens de razão: primeiramente, quanto à acção exemplar, o caso singular esbate-se perante a *regra*, a pessoa perante a *lei*; a exemplaridade do exemplo não constitui uma manifestação da afirmação originária, pois a promoção da consciência acontece tão-só por um aumento de si mesma e pela regra já anteriormente implicada; em segundo lugar, os exemplos de sublimidade moral, como os da ética kantiana, prendem a nossa veneração à ordem da moralidade; mas o mal, que é propriamente o "injustificável", impede toda a tentativa de justificação quer pela norma quer pela sua transgressão. O reconhecimento e a confissão do mal exige, para a nossa regeneração, *palavras e acções absolutas*, que, enquanto tais, se não deixam reduzir ao exemplo, nem permitem a possibilidade do justificável.

– Por sua vez, o *símbolo*, embora se não apague tão facilmente como o exemplo (o caso individual desaparece perante a regra...), uma vez que o seu duplo sentido e opacidade "dão sempre para e que pensar", não possui contudo espessura histórica; no símbolo é mais importante o sentido que a historicidade; neste aspecto ele é uma categoria da imaginação criadora. Pelo contrário, o *testemunho absoluto*, na sua *singularidade concreta*, "confere a sanção da realidade a ideias, ideais, modos de ser, que o símbolo apenas nos traça e descobre como os nossos possíveis mais próprios." O paradoxo próprio do testemunho consiste precisamente na pretensão de um momento da *história* revestir um carácter *absoluto*.

1.2. A *semântica*

Que significa *testemunho*? Entre os vários sentidos que se costumam referir ⁴ privilegiam-se aqui estes três: primeiramente um sentido *quase empírico*, a seguir um sentido *quase jurídico* e, por fim, um sentido extra-jurídico e mais *ético*.

⁴ A. LALANDE, por exemplo, resume a três os principais sentidos de testemunho: «A. Acte d'une personne (*témoin*) attestant un fait dont elle a eu directement connaissance, ou décrivant un object qu'elle a elle-même perçu. Au figuré: «Le témoignage des sens, de la conscience...» (Le mot, en ce sens,

a) O *sentido quase empírico* do testemunho designa a acção de testemunhar, isto é, o acto de relatar ou referir o que se viu ou ouviu; autor desta acção será a testemunha (ocular, auditiva). O testemunho assim entendido é quase empírico, porquanto se não confunde com a própria *percepção*, mas é antes *relato*, *narração de um evento*, *narrativa* — ou seja, transporta as coisas *perceptas* para o plano das coisas *ditas*, transferência esta que assume notável importância no que concerne à comunicação; na verdade, todo o testemunho implica a relação dual entre quem testemunha ou atesta (que *viu*) e quem recebe o testemunho (que não viu, mas *ouve*). O testemunho enquanto *narração/narrativa* ocupa uma posição intermédia entre uma *averiguação* realizada por um sujeito e um *crédito* assumido por um outro, baseado na fé que o testemunho do primeiro merece; repare-se que o evento transmitido pelo testemunho não é somente de um nível sensorial a outro (do ver ao ouvir), mas o testemunho entra ao serviço de um outro plano, isto é, do *juízo*: *averiguação* presencial e *relato* ulterior constituem o suporte informativo de uma opinião sobre um acontecimento, uma sequência de eventos, o encadeamento de uma acção, os motivos de um acto, o carácter de uma pessoa, etc., ou seja, *sobre o sentido de algo que aconteceu*: o testemunho é aquilo em que alguém se baseia para pensar ou estimar que..., isto é, para *judgar*.

Para que algo se constitua como testemunho não basta, portanto, o carácter ocular e perceptivo (empírico), mas, para além da *averiguação*, necessária se torna a *narração de um facto capaz de provocar uma opinião ou um verdadeiro assentimento*. Por este motivo, o assim chamado "testemunho dos sentidos" só é testemunho como apoio a um *juízo* que, enquanto tal, transcende o mero registo dos factos.

b) O *sentido quase jurídico* do testemunho aparece claramente se examinarmos em que circunstâncias ele se dá e se recebe; é evidente que o testemunho é dado e recebido numa bem característica situação de discurso — o *processo*. Deste ponto de vista, nem todo o relato sobre um facto, acontecimento ou pessoa é *eo ipso* um testemunho; com efeito, a acção de testemunhar relaciona-se com uma *instituição* (a justiça), um *lugar* (o tribunal), uma *função social* (o advogado, o juiz) e uma *acção* característica (o pleitear [acusação/defesa]). O testemunho é uma prova

a toujours un import favorable.) B. Texte ou contenu de cette déclaration. — On appelle *critique du témoignage*: 1° l'examen systématique d'un témoignage historique ou judiciaire, fait en vu d'en apprécier la valeur; — 2° la science ayant pour objet de déterminer les règles générales et les opérations essentielles de cet examen. C. Preuve ou marque d'un fait (...)» (*Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, 16^e ed., Paris, 1988, p. 1108).

que visa influenciar a decisão do juiz; refere-se a uma instância — onde se co-implicam acusação e defesa —, a qual apela para uma decisão da justiça que dirima um diferendo entre as partes. "Testemunhar" é atestar que... e também testemunhar a *favor de...*; a testemunha "depõe" o seu testemunho "perante" o tribunal.

Estes traços próprios do testemunho judiciário podem generalizar-se analogicamente e assim contribuir para instaurar um sentido de *testemunho* e *testemunha* na linguagem de alguns rituais sociais menos codificados que o do tribunal. Três notas, contudo, são mais generalizáveis: em primeiro lugar, a ideia de *diferendo* e *de parte*; só se atesta ou testemunha (e, mesmo, só se jura) quando há *contestação* entre partes que se opõem, surgindo o testemunho sempre como *prova pro ou contra*. Esta noção de diferendo e de partes é sobremaneira generalizável a todas aquelas situações em que uma decisão ou juízo só pode acontecer no termo de um debate ou confronto entre opiniões diversas — e a maior parte das "coisas humanas" são deste tipo, uma vez que se circunscrevem ao âmbito do *provável*. Uma das aplicações mais notáveis desta ideia de diferendo e de partes diz respeito à *ciência histórica*, consistindo o testemunho histórico (de um documento, por exemplo) na transposição de um conceito eminentemente jurídico. Esta transposição do campo jurídico para o histórico é possível pelos *traços históricos do próprio conceito jurídico*, a saber, a dupla noção de um *acontecimento* que a testemunha relata e de uma *narração* em que o seu testemunho consiste.

Em segundo lugar, a mesma *coloração jurídica do juízo* é importante para qualificar o testemunho. O fito de toda a atestação ou abonação própria do testemunho é *dirimir, cortar a favor de...* (*decidir, separar pretensões em litígio*; e não deve subestimar-se este carácter de *contestabilidade* de um juízo legal, pois é ele a pedra de toque do raciocínio e do julgamento legal, implícito ao aspecto *decisório, activo e voluntário* do juízo que decide.

A terceira nota eminentemente generalizável é esta: o testemunho, como uma *espécie de prova num processo*, é um elemento da *argumentação*. É nesta acepção que o testemunho aparece na *Retórica* de Aristóteles⁵. A lógica do testemunho insere-se numa *retórica* concebida como "réplica" (*antístrofes*) da dialéctica; a *dialéctica* é a lógica dos raciocínios apenas *prováveis* (a premissa maior só contém verdades de opinião); a *retórica* define-se pelo *persuasivo* como tal (*píthanon*). O

⁵ Cf. *Retórica*, I Parte, consagrada às «provas» (*plsteis*), isto é, aos meios de persuadir empregues nos géneros *deliberativo, judiciário e epidictico* (ou panegírico). Nestas situações de discurso a argumentação tem em conta uma audiência, é conduzida em vista de um julgamento e relaciona-se com um auditor.

persuasivo é o correlato do género somente *provável* dos raciocínios dialécticos. Ora à prova judiciária como tal pertence o nível epistemológico *não do necessário, mas do provável*: o orador deverá persuadir o ouvinte ou o juiz, para o que terá de prever o argumento do adversário, a fim de o refutar. As técnicas de *persuasão* são mais latas que a arte de *provar*: devem ter em conta as disposições do auditório e o carácter do orador; misturam provas lógicas e provas morais; há que mover *paixões e disposições*. O testemunho aparece, pois, na rede da *prova* e da *persuasão*, pertencentes ao nível retórico do discurso (aliás, a raiz grega é a mesma: *pístis* [prova]/*pisteúein* [confiar em, crer]). Aristóteles dá ao testemunho pouco crédito, colocando-o entre as provas *extra-técnicas*, de si exteriores aos argumentos trazidos pelo orador e pré-existentes ao andamento do discurso: "textos de leis, *testemunhas*, contratos, confissões sob tortura, juramentos" (*Ret.* 1375 a 23-24). Este pouco crédito outorgado ao testemunho deve-se fundamentalmente a duas ordens de razões: primeiramente as *testemunhas* (*mártires*) são, para o Estagirita, mais que narradores de coisas vistas, *autoridades morais* chamadas pelo orador a testemunhar; fornecem uma espécie de argumento de autoridade, exterior à causa mas capaz de influenciar o juiz. Este raciocínio de Aristóteles revela um dado importante: *deslocando a credibilidade do testemunho para a testemunha*, põe-se em realce a *qualidade do testemunhante*, a sua boa fé, coisa que *nenhuma lógica interna do testemunho pode suprir*. A segunda ordem de razões prende-se com o facto de estarmos perante uma retórica regulada pela *lógica*, segundo a qual o testemunho, concebido como relato de *factos* acontecidos, ocupará um lugar inferior, na medida em que *indicia a dependência do julgamento e do juiz de algo exterior*. É a exterioridade do testemunho – definida pela criteriologia clássica como *evidência extrínseca* – que o mantém entre as provas *para-técnicas*; vai ser igualmente a exterioridade do testemunho a levantar problemas específicos à hermenêutica.

c) A semântica do testemunho não se esgota no seu sentido quase empírico nem no seu sentido quase jurídico; uma outra dimensão aparece quando o acento se desloca do *testemunho-prova para a testemunha e o seu acto de testemunhar*, isto é, quando se revela a dimensão ética do testemunho. A testemunha não é só aquele que anuncia o testemunho; a problemática daquele que testifica ou atesta é distinta; assim, um *falso testemunho* não se reduz de modo algum a um *erro* no relato das coisas vistas; o *falso testemunho* é uma *mentira* no coração da testemunha – algo que todos os códigos consideram grave. Por seu lado, e positivamente, uma *testemunha verídica, fiel*, não se identifica sem mais com um narrador

exacto, escrupoloso; não se limita a *testemunhar que...*, mas *testemunha por...*, *entrega o seu testemunho a...* A testemunha sela a sua adesão à causa defendida com atitudes profundamente éticas (pelo menos são atitudes próprias de uma *ética de convicção*): profissão pública da própria fé, propaganda zelosa, devotamento pessoal que pode culminar no sacrifício da vida. Quando a prova (*épreuve*) da convicção é o preço da vida, a testemunha muda de nome e passa a chamar-se *mártir*.

Mudará mesmo de nome? *Mártys*, em grego, significa testemunha. É evidente que o argumento do mártir é sempre suspeito; uma causa com muitos mártires — disso todos temos um pouco de experiência — não é forçosamente uma causa justa. O *mártir não é um argumento, muito menos uma prova* ("preuve"); o martírio é apenas uma *prova-provação* ("épreuve"), uma situação-limite. Uma pessoa torna-se mártir porque primeiramente é testemunha — e não a inversa. Que alguém possa tornar-se mártir, *se porventura tiver de ser testemunha até ao fim*, é algo que ultrapassa os limites de uma reflexão puramente jurídica. Com efeito, num processo, não é a testemunha que corre perigo de morte, mas sim o *acusado*; *que a testemunha possa ser o acusado* — tal transcende a consideração meramente jurídica, pois implica que a sociedade, a opinião comum ou os poderosos odeiem certas causas, porventura as mais justas. O grande arquétipo de Servo Sofredor e do justo perseguido (Sócrates, Jesus...) está-nos a dizer que "é preciso que o justo morra". Por outras palavras, a testemunha é aquele que se identifica com uma "causa justa" odiada pela multidão e/ou poderosos e, por isso, *corre risco de vida*. Ora este risco assumido pela *testemunha* repercute-se sobre o próprio *testemunho*, passando este a ser algo mais que um relato das coisas presenciadas: o testemunho é também o empenhamento de um *coração puro*, um compromisso que pode ir até à morte. Sob este aspecto o testemunho não pertence a nenhuma epistemologia ou criteriológica; mais que à *lógica*, um testemunho deste tipo pertence ao *destino trágico da verdade*. Repare-se que, mesmo quando o testemunho não chega a este limite, é dele todavia que recebe toda a sua *interioridade*. Não nos espanta, portanto, o facto de a própria linguagem comum distinguir perfeitamente o assim chamado *testemunho dos sentidos* do *testemunho da consciência, da acção, das obras, da vida* — porquanto a *acção*, a obra e a vida constituem a marca viva da convicção e do devotamento a uma causa. Parece ter-se invertido o sentido do testemunho; já não designa um acto da *palavra* — já não é um relato *oral* de um facto averiguado —, mas significa antes a *acção* mesma enquanto atestadora no exterior do "homem interior" (da sua convicção, da sua fé). No entanto, a ruptura de sentido é mais aparente que real: do testemunho entendido

como *relato* de factos passa-se, por transições não isentas de regras, para o testemunho entendido como *atestação* pela acção e pela morte. O *ponto fixo* à volta do qual gira todo o leque semântico do testemunho é o empenhamento/penhor de quem testemunha; e é este empenhamento que distingue o *falso* testemunho do testemunho *fiel*.

2. Dimensão profética e kerigmática do testemunho

É neste contexto semântico que irrompe o sentido *religioso* do testemunho, abrindo-se assim uma *dimensão totalmente nova*; no entanto, apesar de ser remodelado, o sentido "profano" do testemunho nunca pode ser totalmente abolido, mas é antes "conservado e elevado". A irrupção do sentido *novo* exige a conservação do *antigo* no novo. Tome-mos por fio condutor a raiz *mártys* nos escritos proféticos da Bíblia, em geral, e do Novo Testamento, em particular:

2.1. *Isaías 43, 9-13 (e 44, 6-8)*

"Fazei comparecer o povo cego apesar de ter olhos, e os surdos apesar de ter ouvidos! Juntem-se todas as nações e reúnham-se os povos. Quem, dentre eles, soube predizer estas coisas e quem anunciou o que aconteceu outrora? Apresentem as suas provas para se justificarem, e, ouvindo-os, se possa dizer: "É verdade!" *Vós sois as minhas testemunhas*, diz o Senhor, e os servos que eu escolhi, a fim de que Me reconheçais e Me acrediteis e compreendais que Eu sou. Antes de mim não havia deus nenhum, e não haverá outros depois de Mim. Sou Eu, Eu sou o Senhor, não há outro Salvador a não ser Eu. Sou Eu Quem anuncio, salvo e falo, e não existe, entre vós, um deus estranho. *Vós sois as minhas testemunhas*, diz o Senhor, Eu sou Deus desde toda a eternidade, e não há nada que possa subtrair ninguém da Minha mão; o que eu faço, quem Me impedirá?"

Eis aqui uma quádrupla irrupção de sentido: a) a testemunha não é qualquer um que se apresente *sponte suo*, mas só aquele que é *enviado* para testemunhar (*pela sua origem, o testemunho vem de fora*); b) a testemunha não relata factos isolados e contingentes, mas deverá testemunhar o *sentido global da experiência humana* (é o próprio Deus que

se atesta no testemunho); c) o testemunho orienta-se para a *proclamação e divulgação* (é para todos os povos que um povo deve ser testemunha); d) por fim esta *profissão* implica um empenhamento não só por palavras, mas por actos e, ao limite, até ao sacrifício da vida.

O que separa este tipo de testemunho daquele subjacente a todas as linguagens comuns é que o *testemunho não pertence a quem testemunha, mas procede antes de uma iniciativa absoluta* (quer quanto à origem, quer quanto ao conteúdo). O sentido "profano", porém, não é abolido: a) *Quanto à dimensão ética*, isto é, no que concerne ao empenhamento da testemunha no testemunho, o conceito profético está em perfeita continuidade com o profano; é certo que o tema do "justo perseguido" e do "profeta escarnecido" é mais antigo do que o tema do "mártir" do judaísmo tardio. Todo o profeta, na medida em que profetiza contra, é profeta para a vida e para a morte. Na época do grande profetismo, porém, esta junção entre o tema da *proclamação* às nações e o da *morte* do profeta ainda não é explícita. Quando esta junção se processa, a *ideia de morrer por...* será sempre subordinada à *ideia de proclamar a outrem*. Por consequência, tanto na ordem profana como na profética, o *discípulo é mártir porque é primeiramente testemunha* — e não o contrário. b) *Quanto ao aspecto jurídico do testemunho*, sublinhe-se o seguinte: é na perspectiva de uma contestação e de um processo — onde está em jogo o direito de Javé, e só Ele, ser o verdadeiro e único Deus — que o homem é convocado para testemunhar: "Mas quem é semelhante a Mim? Que se levante e fale, que se revele e argumente perante Mim" (Is 44,7). Esta retomada do tema do *processo* no âmago do tema da *confissão/profissão* é porventura a nota maior do conceito profético de testemunho. c) O *próprio aspecto quase empírico do testemunho* também é conservado aqui. Porquê opor constantemente a *testemunha dos factos* ao *confessor da verdade*? Seríamos tentados a separar a *confissão da fé* do *relato das coisas vistas*⁶. Uma teologia do testemunho que se identifique com uma teologia da confissão da fé só é possível se um certo *núcleo narrativo permanecer em estreita união com a confissão de fé*. É o caso por excelência da fé de Israel, que começou a sua confissão de fé em Javé contando os *factos* da sua libertação histórica⁷. Só quando uma *história* de libertação pode ser narrada é que um *sentido* profético pode ser confessado e atestado; contra todas as gnosés afirmamos que só se pode testemunhar a favor de um *sentido* se se atestar que qualquer coisa *aconteceu* que

⁶ RICOEUR critica o artigo «martyrs» do *Theol. Wörterbuch zum NT*, de KITTEL, por opor constantemente a *testemunha dos factos* ao *confessor da verdade*.

⁷ Segue-se aqui a conhecida tese de VON RAD, para quem o *credo* de Israel é uma confissão narrativa segundo o modelo do *credo nuclear* de Deut. 26, 5-9.

signifique esse sentido. Conjugar o momento *profético* ("Eu sou Javé!") com o momento *histórico* ("Sou Eu, Javé, que te tirei da terra do Egipto, da casa de servidão" — Ex 20, 2) é tão fundamental como conjugar o momento *profético* com o momento *jurídico*.

A tensão entre *confissão de fé* e *narração de coisas vistas* retoma no seu seio a tensão já presente no conceito profano entre *juizamento do juiz* e a *narração da testemunha* que viu. Não há pois testemunha do *absoluto* que não seja testemunha de *sinais históricos*; não pode haver *confessor* do sentido absoluto que não seja *narrador* de actos de libertação.

2.2. O Novo Testamento

É claro que o núcleo *confessional* do testemunho é o centro de tudo; o testemunho por excelência reside em "confessar que Jesus é o Cristo". Este sentido neotestamentário de testemunho, contudo, encontra-se preparado pelo sentido profético: também agora a testemunha é *enviada* e o seu testemunho *não lhe pertence* (cf. *Actos* 1, 7-8: "Não vos pertence conhecer os tempos e os momentos que o Pai fixou por sua autoridade. Mas ireis receber a força do Espírito Santo. Sereis então *minhas testemunhas* em Jerusalém, em toda a Judeia e Samaria e até aos confins da terra" — diz o Cristo da Ascensão). Mas, se o testemunho é confessional no seu núcleo de sentido, ele não é simples *confissão de fé*; como vamos verificar, todas as notas do sentido *comum* do testemunho aparecem, em contacto com este núcleo confessional, retomadas, assumidas e transmutadas.

O testemunho é *ocular*, a testemunha é testemunha de *coisas acontecidas*. Este cuidado de inscrever a pregação cristã nas categorias da narrativa — como narração das coisas "ditas e feitas" por Jesus de Nazaré — procede da intenção de unir o *testemunho-confissão* ao *testemunho-narração*. Esta conjunção é feita de modo diverso pelos quatro evangelhos — cujas *extremidades tipológicas* são representadas por Lucas e por João.

a) Lucas

"De tudo isto (*ensinamento, milagres, Paixão e Ressurreição*) vós sois *testemunhas*" — diz o Ressuscitado (Lc 24, 48). A testemunha, em Lucas, é *testemunha de coisas vistas e ouvidas*. É certo que o *facto* é inseparável do seu *sentido*; mas este insere-se numa história ("adveio", "aconteceu"). E os apóstolos fazem-se eco desta missão de testemunhar: "somos

testemunhas destas coisas, nós e o Espírito Santo que Deus deu aos que Lhe obedecem" (*Actos* 5, 32). Eis as duas faces do testemunho neo-testamentário: por um lado, *só o enviado* — o *Apóstolo* — é *testemunha* (e disso é garante o espírito Santo); por outro lado, o enviado é testemunha de *coisas vistas*. O momento da "imediatidade da manifestação" — a expressão é joânica, antes de ser hegeliana! — é essencial à constituição do testemunho como testemunho. É sobre a confissão essencial da Ressurreição do Senhor que se estabelece a dialéctica lucana entre *confissão* e *narração*, *sentido* e *facto*. Tudo indica que as "aparições" tiveram um papel decisivo, na medida em que prolongaram a manifestação/presença para "depois" da morte de Jesus — daqui a importância teológica-litúrgica do "tempo intermédio" em S. Lucas: "Este Jesus, Deus ressuscitou-O — e disso nós somos testemunhas". Este é o *leit-motiv* de toda a proclamação apostólica e da pregação paulina (cf. *Actos* 13, 30-31).

Esta integração do facto no sentido, da narração na confissão, não é, porém, isenta de uma tensão interna: o carácter ocular do testemunho é alargado e distende-se até bastante longe, graças à extensão correspondente das aparições. Repare-se que Paulo interpreta a aparição/visão do Ressuscitado no caminho de Damasco com uma experiência pessoal sim, mas *ligada* à cadeia ininterrupta das testemunhas *oculares* da vida, morte e ressurreição (cf. *Actos* 22, 14-15; 26, 15-16). Aliás, como é sabido, o *Cristianismo primitivo nunca captou a diferença fundamental entre os testemunhos oculares da vida de Jesus e o encontro com o Ressuscitado*. A própria redacção dos Evangelhos procede disso mesmo: entre os factos e gestos de *Jesus de Nazaré*, as aparições do *Ressuscitado* e as manifestações do *Espírito Santo* nas primeiras comunidades, não há nenhuma diferença intrínseca, impondo-se antes a *continuidade da mesma manifestação*, o que justifica a extensão correspondente do testemunho das coisas vistas e ouvidas. É só para o "espírito moderno", formado na *crítica histórica*, que se apresentam como realidades distintas o ter privado com o "Jesus histórico" e o encontro com o "Cristo da fé" (o Ressuscitado). Pôde assim ser protegida a profunda unidade entre testemunha dos factos ou acontecimentos e testemunha do sentido ou da verdade. Como quer que seja, *uma certa fractura* é já visível no conceito lucano de *testemunho*: Paulo não prega as aparições, muito menos a sua aparição "privada", mas prega Cristo Crucificado — Paulo, que não foi testemunha da crucifixão. Mais: dirigindo-se a Cristo, ao evocar o martírio de Estêvão, diz: "E quando foi derramado o sangue de Estêvão, *tua testemunha*, também eu estava presente" (*Actos* 22, 20). Estêvão, tua testemunha? Onde se encontra ainda o sentido do *testemunho ocular*?

Com o caso de Estêvão processa-se uma viragem: as "testemunhas da ressurreição" serão *cada vez menos testemunhas oculares, à medida que a fé se vai transmitindo através da escuta da pregação*. A "voz" remete para a "vista" — a voz, que *já não é vista*. Ora a fé vem do ouvir a pregação.

b) João

Com João o fiel da balança desloca-se mais para o pólo da *confissão*, embora ainda se mantenha o quadro narrativo do Evangelho. De todos os Evangelistas é João quem, por excelência, se apresenta como o arauto do testemunho⁸. Este deslocamento de sentido procede de um novo significado da palavra *testemunha*: este nome — mais raro que o de *testemunho* (só aparece cinco vezes no Apocalipse) — aplica-se sobretudo ao próprio Cristo, a "Testemunha fiel" (Ap 1,5), a "Testemunha fiel e verdadeira" (Ap 3, 14); afectando a noção de *testemunha*, este deslocamento de sentido afecta igualmente a noção de *testemunho*. O testemunho não é tanto o que o homem faz quando apresenta o seu testemunho, *mas é antes o que o Filho faz ao manifestar o Pai* (Ap 1, 2 fala do testemunho, *martyria*, de Jesus Cristo como sinónimo de revelação, *apokálypsis*, do mesmo Cristo: 1, 1-2). O pólo do testemunho transita assim da *narração-confissão para a mesma manifestação* de que se dá testemunho. A *exegese* de Deus e o *testemunho* do Filho são a mesma coisa: "Ninguém alguma vez viu a Deus; o Filho único é quem O deu a conhecer, *eksègèsato*" (João 1,18). De imediato, o testemunho dado pelo discípulo deixa-se regular, na sua intenção profunda, pelo sentido teológico do *testemunho-manifestação, acto crístico por excelência*. Se João Baptista é testemunha, é-o não enquanto testemunha da Ressurreição (no sentido dos Sinópticos), mas sim no sentido menos histórico e mais teológico de "testemunha da luz" (1,7). Ora este testemunho de João Baptista é a *confissão crística essencial e total*: "Eis o Cordeiro de Deus que tira os pecados do mundo" (1, 29). Por um lado, João Baptista é uma *testemunha ocular* (1, 34: "Vi com os meus próprios olhos, e sou testemunha de que Ele é Filho de Deus"): mas o que ele viu é um sinal que designa Jesus como o Cristo ("Vi o Espírito na forma de pomba..."); ora *este sinal não é nada sem uma palavra interior que diga o seu sentido* ("Aquele sobre Quem vires o Espírito descer e permanecer é que baptiza no Espírito Santo" — 1, 33).

⁸ No IV Evangelho *mártys* aparece 47 sobre 77 vezes e *martyria* 30 sobre 37.

A noção de testemunho ocular é assim subvertida profundamente pelo duplo tema do Cristo testemunha fiel e do testemunho da luz. Estes dois temas — da testemunha e do testemunho — estão intimamente ligados: o Cristo, "*testemunha fiel*", veio também "*para dar o testemunho*" (cf. *João* 18, 37: "Tu o dizes, Eu Sou o Rei. Eis porque nasci e vim a este mundo — para dar *testemunho da verdade*").

c) *Uma comparação entre Lucas e João*

Dois textos são significativos para marcar bem a diferença entre o conceito *lucano* e *joânico* de testemunho: *Lc* 5, 31-39 e *João* 8, 13-18. Ambos partem do adágio hebraico segundo o qual são precisas pelo menos duas testemunhas para fazer prova (*Deut.* 19, 15). Mas o Cristo de João desloca totalmente a noção do duplo testemunho: o primeiro testemunho é aquele que Cristo dá a (e de) si mesmo ("Sim, eu dou o testemunho de Mim mesmo; mas este testemunho vale, porque sei donde vim e para onde vou": 8, 14). O segundo testemunho é o do próprio Deus, maior que o testemunho de João Baptista ("As obras que o Pai Me mandou cumprir, essas mesmas obras que faço atestam, testemunham que o pai Me enviou. E o Pai que me enviou, é Ele quem dá testemunho de Mim": 5, 36-37).

Este deslocamento de sentido chega ao ponto de o testemunho se *interiorizar* quase completamente: "Se acreditais no testemunho dos homens, o de Deus é maior. E é tal o testemunho que Deus deu do seu Filho: *Aquele que crê no Filho de Deus tem este testemunho em si*" (1 *João* 5, 9-10). Este testemunho que a testemunha tem em si mesma é o testemunho do *Espírito Santo* — noção esta que marca o ponto extremo de interiorização do testemunho ("Quando vier o Paráclito, que vos enviarei de junto do Pai, o Espírito de verdade que provém do Pai, *Ele dará testemunho de Mim*. E vós também podereis testemunhar, porque estais comigo desde o começo": *João* 15, 26-27).

Será que este testemunho, totalmente interiorizado no testemunho que o Cristo dá de si mesmo e no que o Pai dá do Cristo, perde toda a referência ao testemunho ocular, tão caro a Lucas? Não. Mesmo em João nunca se rompe a ligação entre a *confissão cristológica* e o *anúncio narrativo* de um acontecimento central da história. Nos textos citados do IV Evangelho há uma expressão significativa que marca a *exteriorização* do testemunho em relação à intimidade do diálogo entre o Filho e o Pai, isto é, a noção de *obra*: "*não acreditais em Mim, as obras que faço em nome de Meu Pai testificam, dão testemunho de Mim*" (10, 25).

Esta *martyria tôn érgon* da parte do próprio Cristo faz com que o testemunho que se lhe dá não seja um testemunho de (e a) uma ideia mística e interior. O testemunho "sobre" a luz é testemunho "sobre" alguém. Eis porque o *testemunho-confissão* ainda se mantém no *quadro narrativo* de um Evangelho, por muito confessional que este quadro se tenha tornado: "O Verbo fez-se carne e permaneceu no meio de nós e nós *vimos* a sua glória" (1, 14). Lucas e João encontram-se neste ponto. Separado do *testemunho-narração*, o *testemunho-confissão* pode converter-se em pura gnose. Eis porque, aplicando a si, reflexivamente, a qualidade de testemunho, o autor do IV Evangelho pode dizer, usando termos quase lucanos: "E aquele que o viu é que o *atesta*, e o seu *testemunho* é verdadeiro; e sabe que diz a verdade, para que também vós acrediteis" (19, 35).

d) *Permanência do sentido jurídico no testemunho joânico*

O testemunho, em S. João, é um elemento de prova num processo — o grande *processo cósmico*. É talvez este aspecto de sentido do testemunho, que, por um lado, assegura a presença do conceito profano no sentido religioso e que, por outro, dá a coloração mais específica ao conceito teológico de testemunho.

Que o testemunho se relacione com um processo, aparece claramente no próprio processo de condenação de Jesus. Mas *é todo o seu ministério que é um processo*. Por sua vez, o processo histórico e penal de Jesus é para S. João um episódio dentro do grande "processo cósmico". A vinda do *Reino* e da sua *justiça* é o que está em jogo na imensa contestação entre Deus e o Príncipe deste mundo — em cujo quadro se inserem o "juízo de Deus" e a "queda de Satã". Assim sendo, as noções que gravitam em torno da noção de *testemunho* podem situar-se num ciclo mais vasto, de conotação jurídica, a que pertencem as ideias de "enviado, testemunhar, testemunho, julgar, julgamento, acusar, convencer, paráclito/defensor".

É superficial, portanto, tentar opor João, o *místico*, a Paulo, o Apóstolo da *justificação* pela fé; na verdade, semelhante oposição esquece que toda a teologia do testemunho se projecta no horizonte do "grande processo", horizonte que possibilita a mesma coerência da problemática da "justificação". É nesta perspectiva que deverá ser vista a dialéctica entre o *testemunho-confissão* e o *testemunho-narração*. Em primeiro lugar, destaca-se a figura de *Cristo como a Testemunha Fiel*; mas é no quadro de uma "contestação de direito" que o testemunho pri-

meiro, a *martyria* do Filho, adquire valor de atestação (cf. o Prólogo do IV Evangelho: a oposição dramática entre *contestar* e *atestar* [1, 11]; cf. igualmente o diálogo com Nicodemos [3, 11] e o testemunho de João Baptista [3, 32]). É no quadro do "grande processo" que a testemunha vem identificada com o *enviado* — e com toda a autoridade de *d'Aquele que envia*, isto é, com toda a autoridade de um *plenipotenciário*. Compreende-se, desde logo, a insistência na regra rabínica das duas testemunhas; a frase "as obras testificam que o Pai Me enviou" adquire um novo relevo quando recolocada na perspectiva do *grande processo*. Cristo é a testemunha por excelência porque suscita a *crise*, o julgamento das "obras do mundo": "testemunha a propósito do mundo que as suas obras são más" (7, 7). A função da testemunha eleva-se aqui à do *Juiz do Fim*, Juiz que é a luz e que cria a luz (luz crítica, dirimente); por uma estranha inversão, o *acusado do processo terrestre* é o *Juiz do processo escatológico*. Ser testemunha, para Cristo, é assumir o duplo papel de *acusado* na terra e *juiz* no céu; e é isto o que significa ser Rei perante Pilatos. Como se vê, é, portanto, numa perspectiva de contestação e acusação que a *confissão-profissão* assume a cor testemunhal.

Em segundo lugar, esta nova luz não diz respeito apenas a Cristo e aos seus discípulos; é toda a *pneumatologia joanina do testemunho* que adquire nova coloração. O testemunho interior do Espírito Santo ganha todo o seu sentido na contestação travada entre Cristo e o Mundo no tribunal da História: o vencedor do Mundo é aquele que acredita que Jesus é o Filho de Deus — e é o *Espírito da Verdade* que, juntamente com a *água* e o *sangue*, isto é, com a Paixão, dá testemunho (cf. *1 João* 5, 5-8). O Paráclito é o antitipo do Acusador; é Ele, o Espírito, que "vai confundir o mundo em matéria de pecado, justiça e julgamento" (*João* 16, 7). O Apocalipse evoca este último drama — em que o Espírito é o advogado dos crentes e Satã o acusador —, a visão grandiosa e a derrota do Dragão. Talvez este seja o lugar em que a teologia do testemunho mais se aproxima da teologia do "grande processo histórico".

Compreendemos, portanto, que o testemunho, a nível humano, seja duplo: interior e exterior, com o selo da *convicção* e o das *obras*; o modelo continua a ser a Paixão de Cristo, ou seja, o testemunho do sofrimento: "Eles venceram graças ao sangue do Cordeiro e ao *testemunho do seu martírio*, porque desprezaram a sua vida até morrer" (*Ap* 12,11).

Eis, em conclusão, a estranha "mística jurídica" em que se insere a dialéctica do testemunho joanino: *em termos místicos*, o testemunho é a confissão da verdade; *em termos jurídicos*, o testemunho é a atestação que vence a contestação. E é o momento jurídico que faz estar juntos

e nunca dissociados o testemunho como *confissão de fé* e o testemunho como *narração de acontecimentos*; o que faz prova perante o tribunal escatológico são as obras e os sinais — estas obras e sinais que o mais místico dos Apóstolos declara ter "visto".

3. A hermenêutica do testemunho

Retomemos a pergunta formulada inicialmente: haverá o direito de investir com *carácter absoluto um momento da história*? Que significa testemunhar o absoluto? Parece haver um abismo intransponível entre a *interioridade* da consciência reflexiva e da "afirmação originária" e a *exterioridade* dos actos e sinais que se apresentam com a pretensão de testemunhar a favor do Absoluto. É mesmo possível uma "filosofia do testemunho"?

Esta filosofia só poderá ser uma *hermenêutica*; esta filosofia da interpretação é uma elipse com dois focos, que a mediação tende a aproximar mas que nunca consegue levar à unidade de um só ponto focal. Que significa interpretar um testemunho? Interpretar um testemunho é um acto duplo: uma acto da *consciência de si* sobre si mesma (pólo reflexivo) e um acto de compreensão *histórica* a partir dos sinais que o Absoluto vai deixando de si mesmo (pólo histórico).

3.1. O pólo histórico

Partindo da exegese histórica para a exegese de si próprio, o conceito de testemunho, como se depreende da interpretação bíblica, é *hermenêutica* num duplo sentido: dá algo a interpretar e exige uma interpretação.

a) O testemunho dá algo a interpretar

Este é o aspecto-*manifestação* do testemunho; o Absoluto declara-se *aqui e agora*. Tem que haver, no testemunho, uma *imediatidade* do Absoluto, uma presença; sem esta imediatidade nada haveria para interpretar; esta *imediatidade* é um *começo absoluto*: só a partir de um tal começo a interpretação será a interminável mediação da imediatidade. Neste sentido o testemunho, como manifestação, é o *anánkè stènai* da interpretação. Uma hermenêutica sem testemunho está condenada à

regressão infinita, num perspectivismo sem fim. Ora esta palavra é dura de ouvir para a filosofia reflexiva, porquanto a automanifestação do Absoluto, aqui e agora, segura e pára o "mau infinito" da reflexão. O *absoluto mostra-se e, nesta sua presença, deixa-se constituir uma experiência absoluta do absoluto* — eis afinal o que o testemunho testemunha.

Este ponto, pela sua importância, merece um pouco mais de atenção⁹. Que se possa testemunhar o Absoluto — eis um escândalo para um testemunho baseado apenas nos modelos da lógica argumentativa da retórica. O que é propriamente a manifestação? Uma "hermenêutica da proclamação" (ou kérigma) supõe que haja uma "manifestação do Absoluto", objecto mais de uma fenomenologia do sagrado do que propriamente de uma hermenêutica da proclamação. Cinco notas caracterizam esta fenomenologia¹⁰. A primeira característica, posta na sua devida luz por R. Otto, é esta: o sagrado é potência, força, poder; este carácter "numinoso" não se inscreve primariamente na ordem do *logos*, da linguagem; a potência é a eficácia por excelência; a segunda nota diz respeito à noção central de "hierofania" (cf. M. Eliade); se não podemos captar intelectualmente o elemento "numinoso" como tal, podemos pelo menos descrever a sua *manifestação*; neste sentido é hierofania tudo aquilo por que o sagrado se deixa *mostrar*; a forma ou estrutura desta manifestação, porém, não é originalmente verbal; que haja coisas saturadas de eficácia — eis um facto primitivo que não pode passar integralmente para o campo da proclamação. Não se trata somente da amplitude do campo hierofânico como tal, mas da sua pertença a um nível formalmente distinto do nível linguístico; com efeito, a hierofania pertence mais ao nível *estético* que ao nível verbal da experiência. O *estético* aparece aqui na acepção kantiana de articulação num espaço e num tempo — espaço e tempo sagrados em que se correspondem mutuamente o *tempus* e o *templum* e que relevam mais das categorias do *imaginário* do que do *logos* explícito. Um terceiro traço característico da manifestação como tal, o *rito*, sublinha também o seu carácter pré-linguístico; no rito o sagrado manifesta-se antes de mais em *comportamentos* significativos; o rito é uma "modalidade do fazer", consiste em "fazer alguma coisa com a(s) potência(s)"; por rito entendemos primariamente "todos os modos de significar praticamente o que é significado esteticamente no espaço e no tempo. Ver o mundo como

⁹ Cf. P. RICOEUR, «Manifestation et proclamation», em E. CASTELLI (org.), *Il Sacro. Studi e Ricerche* (14.º Colóquio Internacional sobre o Problema da Desmitização, Roma, Janeiro de 1974), Padova, CEDAM, 1974, pp. 57-76; id., «From Proclamation to Narrative», *The Journal of Religion* 64 (1984) 501-512.

¹⁰ Cf. P. RICOEUR, «Manifestation et proclamation», cit., pp. 58-64.

sagrado é ao mesmo tempo torná-lo sagrado, consagrá-lo. Assim a cada manifestação corresponde um modo de se comportar no mundo" ¹¹. Repare-se que no mesmo *mito*, indissociável do rito, o elemento linguístico não é autónomo; a palavra é acção ritual. Uma quarta nota evidencia ainda mais o carácter não linguístico da manifestação do absoluto enquanto sagrado e, portanto, a distância entre manifestação e proclamação: referimo-nos ao papel da *natureza* e dos *elementos da natureza* no simbolismo do sagrado e nas hierofanias (o Céu, a Terra-mãe, os símbolos de transcendência e de imanência...); é neste preciso ponto que melhor se atesta a solidariedade do sagrado com as forças naturais; e por isso é também neste ponto que melhor se deixa surpreender a ruptura entre uma "teologia da palavra" e o "sagrado natural". É evidente que, assim como não há rito sem mito, também não há sagrado natural sem um *simbolismo* que o exprima e o traga ao reino da linguagem; no entanto estamos perante um simbolismo *ligado, aderente* (Kant), ou seja, os símbolos só podem aceder à linguagem na medida em que os elementos do mundo se tornam eles menos transparentes; enquanto a *metáfora* é uma livre invenção do discurso, o *símbolo* tem que estar ligado às configurações do cosmos. O trabalho da palavra e da interpretação, sempre necessário, não é um trabalho "livre", mas "ligado" pelo aparecer dos elementos e pelo facto de estes deixarem transparecer o sagrado; assim como o mito integra o ritual a título de sua parte essencial, aqui também o mito que narra o simbolismo natural – como nas narrativas da criação – regressa de algum modo à natureza através do simbolismo do rito, no qual o elemento natural é *imediatamente signifiante* (veja-se, por exemplo, os ritos de imersão, emersão, aspersão, baptismo, etc.). A imprescindível articulação linguística que o funcionamento do simbolismo exige não suprime, antes pressupõe, este *carácter ligado do simbolismo*; o mostrar funda o dizer, e não o contrário; a manifestação é *imediatamente*; se o não for, não é manifestação. Por último, há uma característica da manifestação do sagrado que resume todas as precedentes – a *lógica do sentido* que habita o universo sagrado. A anterioridade da potência ao sentido, o nível estético ou espaço-temporal da manifestação, a correlação entre o mito e o rito, e sobretudo o carácter ligado do simbolismo natural – todas estas quatro notas estão-nos a dizer que *no universo sagrado a capacidade de dizer se funda na prévia capacidade de o universo significar*. A lógica do sentido procede da mesma estrutura do universo sagrado, que é uma *estrutura de correspondências*, figurada pelo símbolo do elo ou *ligação*: a *ligação* não existe

¹¹ *Ibidem*, p. 60.

apenas entre todos os elementos das várias correspondências (tempo primordial e tempo da manifestação, macrocosmos e microcosmos, entranhas da terra e seio materno, sol e olho, sepultura e morte do grão, corpo/casa/cosmos, etc.), mas entre a correspondência mesma e a manifestação. É a esta manifestação, assim entendida, que iremos opor a irrupção kerigmática do testemunho, a proclamação, sem contudo negar a obrigatória permanência do sagrado natural na própria "teologia da palavra".

b) *O testemunho exige uma interpretação*

Entramos agora decididamente no terreno hermenêutico. Depois de caracterizar brevemente o que, para este efeito, se entende por *hermenêutica*, vamos, num primeiro momento, fazer a hermenêutica da *proclamação* — aspecto essencial, como vimos, à dimensão profético-kerigmática do testemunho —, para, num segundo momento, fazer a interpretação do testemunho.

Só há hermenêutica quando está em jogo a palavra ou a escritura, isto é, o verbo; no que à linguagem religiosa diz respeito, o trabalho de interpretação é continuamente renovado por um grupo e por indivíduos que fazem *seus* o conteúdo de palavras e escrituras — de escrituras que foram e são palavras —, as quais são o fundamento de uma existência pessoal e comunitária. Tudo isto é particularmente verdadeiro quando aplicado ao Judaísmo, Cristianismo e Islão — as grandes religiões monoteístas da Palavra e do Livro (e que adoram o mesmo Deus). Em segundo lugar, só há hermenêutica quando, além do verbo, o acento recai na historicidade da transmissão; por fim, e em terceiro lugar, só há hermenêutica quando a mesma actividade de interpretação faz corpo com a própria constituição da tradição; estas três notas estão presentes e englobadas no termo comum de *proclamação*. O nosso problema agora é este: como é que uma *hermenêutica da proclamação* se opõe à *fenomenologia do sagrado*, isto é, à *imediatidade da manifestação*? É o que vamos ver.

a) *Hermenêutica da proclamação* — O judeo-cristianismo introduziu na esfera religiosa uma polaridade tal que parece não ser salvaguardada se se identificar totalmente o campo do *religioso* com o do *sagrado*. Esta ruptura, já presente na religião hebraica, parece não ser tomada na devida conta pelas fenomenologias do sagrado (mesmo por M. Eliade). Basta referir a luta dos Profetas de Israel contra todo o sagrado cósmico e natural. Retomemos as cinco notas com que carac-

terizámos a fenomenologia da manifestação, para pôr em realce a *oposição* que a hermenêutica da proclamação estabelece entre a religião hebraica e o universo sagrado geral.

Em primeiro lugar, deve dizer-se que, para a fé hebraica a *palavra* adquire muito maior importância que o *numinoso*, sendo este apenas o pano de fundo sobre o qual a palavra ganha relevo. Toda a teologia de Israel se organiza a partir de certos *discursos* fundamentais: por um lado, a *narração* das tradições e as *instruções* da Lei; por outro lado, a *profecia*; sobre esta polaridade entre tradição e profecia inscrevem-se outros actos de palavra, como o hino, os escritos sapienciais, etc. Quanto às *hierofanias*, e em segundo lugar, na medida em que a instrução pela Lei leva a melhor sobre a manifestação pela *imagem*, devemos afirmar que elas recuam; escutar a palavra supera a visão dos sinais; embora permaneçam ainda um espaço e tempo sagrados (o Templo e as Festas), a tendência geral é a mais *ética* que *estética*. Em vez da hierofania do *ídolo*, prevalecem a veneração dos mandamentos e a teologia do *nome*. Quanto à terceira nota, basta referir que a ritualização da vida judaica não se funda na correlação entre o mito e o rito, na reactualização e repetição da cosmogonia, mas uma visão fundamentalmente *histórica* da realidade. No que diz respeito à quarta característica da manifestação do sagrado — o *sagrado da natureza* —, é evidente que dominam o elemento da *palavra*, do *ético* e do *histórico*. Há uma guerra sem concessões entre uma teologia da história e uma teologia cósmica. Por fim, o desenraizamento provocado no discípulo e "ouvinte da palavra" — a profecia desfaz o cosmos sacralizado pelo rito, o "Dia de Javé", ou o futuro absoluto desmonta todas as certezas baseadas num passado — sacode totalmente a *lógica do sentido* e o *sistema de correspondências* próprias do universo sagrado. Ora é aqui que melhor se insere a oposição entre a lógica global do sagrado cósmico e a *palavra de Jesus*, como nos aparece nos Sinópticos (na parábola, no provérbio, no discurso escatológico). Há aqui uma radicalização da antinomia entre hierofania e proclamação; a *nova lógica do sentido* é diametralmente oposta à lógica das correspondências; a nova lógica que está em jogo é a *lógica das expressões-limite*. Também neste ponto Jesus leva a pleno cumprimento a Lei e os Profetas. A lógica do sentido imanente ao tipo de discurso de Jesus opõe-se totalmente à lógica do *simbolismo ligado*, própria do universo sagrado; o universo *paradoxal, hiperbólico, excessivo e extravagante* da parábola, do provérbio e do discurso escatológico é, pelo contrário, um universo *rompido*, é o Evangelho do *Reino de Deus*; o simbolismo do Reino opõe-se totalmente à circularidade simbólica presente no jogo cósmico das correspondências; como o futuro se opõe ao passado, a

esperança à nostalgia, as *expressões-limite* ao jogo das correspondências, assim o Reino de Deus se opõe aos Paraísos primordiais. A intencionalidade do Reino aponta sempre para um "mais além".

b) *Testemunho e interpretação* — Se a hermenêutica da proclamação põe em evidência a distância entre a pura manifestação hierofânica e o universo propriamente religioso do judeo-cristianismo, a interpretação que o testemunho exige requer igualmente que se releve o papel do *sentido*, do discernimento *crítico*, a dialéctica entre *si-mesmo* e *o outro*. Esta tríplice dimensão, que vamos analisar brevemente, é tributária do domínio da *palavra*.

Em primeiro lugar, dizemos que o testemunho apela para a interpretação devido à mesma dialéctica entre *sentido* (pólo confessante do testemunho) e *evento* (pólo narrativo), dialéctica esta interna ao próprio testemunho; se neste a dialéctica é imediata (confissão [de Cristo] e narração [de Jesus] são sem distância), na interpretação esta fusão de sentido e acontecimento exige ser interpretada, porquanto a fusão significa também uma tensão: com efeito, o evento é simultaneamente o que aparece e desaparece (aparece desaparecendo). As aparições de Jesus são também o túmulo vazio. Este é um ponto bem sublinhado por Hegel na sua *Filosofia da Religião*: a cisão que aparece não é a ruína do testemunho, mas constitui antes a mediação sem fim do imediato cindido. A interpretação só é possível porque, apesar da distância entre sentido e evento, é possível mediatizar a relação entre o sentido e o evento *mediante um outro sentido*, que desempenha o papel de *interpretante* dessa relação mesma. Assim, a manifestação do absoluto nas pessoas e nos actos é indefinidamente mediatizada através de mediações disponíveis presentes numa Cultura ou numa Escritura. A Igreja primitiva soube interpretar o *testemunho de Cristo* com a ajuda de alguns *interpretantes* retirados da tradição hebraica, da tradição dos mistérios e mesmo da gnose: *Filho do Homem, Juiz, Rei, Sumo Sacerdote, Logos*, etc. Estes interpretantes serviram à Igreja primitiva para interpretar, a propósito de Jesus, a dialéctica entre *sentido* e *acontecimento* — dialéctica esta que é interior ao mesmo testemunho.

Em segundo lugar, o testemunho exige uma hermenêutica pela mesma actividade *crítica* que suscita, pois é preciso saber dirimir entre o falso e o verdadeiro testemunho; na verdade, o testemunho é a um tempo *manifestação* e *aparência*, o que gera a "crise". O testemunho das coisas só acede ao juízo/julgamento pela *mediação da palavra*, isto é, de *coisas ditas* (o juiz só [se] decide sobre as coisas vistas através das ouvidas [audição]). O processo/discernimento é, portanto, um processo ine-

lutável. Não há manifestação do Absoluto sem uma decisão que dirima entre o verdadeiro sinal e o ídolo, sem a crise do falso testemunho.

Por fim, o testemunho pede uma interpretação, devido à dialéctica mesma entre testemunha e testemunho. A *testemunha* atesta a favor de algo ou alguém que o ultrapassa; neste sentido, depende do *outro*. Mas o empenhamento da testemunha é também, como vimos, o *seu* testemunho; o testemunho de Cristo, como analogicamente o do discípulo, são as suas obras e a sua Paixão (estranho círculo hermenêutico este da Manifestação e da Paixão!). É certo que *o mártir nada prova: no entanto, uma verdade que não colhe o homem até à morte é uma verdade em que falha o valor absolutamente provativo*.

3.2. O pólo reflexivo

Partamos agora do outro foco da elipse, isto é, da exegese da *consciência de si*, da *afirmação originária*, para aceder ao testemunho. É neste trajecto que a consciência de si, como se dá na reflexão, consciência que é uma afirmação originária, se transforma em *criteriologia do divino*. O único modo que uma consciência *finito* tem para se apropriar da *afirmação que a constitui* só pode ser um acto *crítico, criteriológico*. A nossa consciência não coincide com a totalidade; não há intuição unitiva, *saber absoluto*, no qual a consciência teria simultaneamente consciência de si mesma e do Absoluto. Tomar consciência do Absoluto só poderá acontecer através dos predicados do divino; estes predicados são expressão do Acto puro — que só se deixa dizer mediante uma *pluralidade de qualidades*, as quais nunca formam um sistema fechado. Uma *criteriologia do divino* só poderá recolher num diverso de predicados os vestígios sempre diferentes de um *pensamento que se purifica em todos os sentidos*. Há uma certa identidade entre o juízo a que o testemunho faz apelo e o juízo pelo qual a consciência de si, *despojando-se*, vai crivando os predicados do divino. No entanto, esta identidade não é dada, mas deve ser interpretada — porque há sempre um *intervalo* entre o juízo reflexivo que produz os predicados do divino, por uma operação sempre *interior*, e o julgamento histórico que se aplica a recolher, na *exterioridade*, o sentido dos vários testemunhos. Na dialéctica entre *acto* e *signo*, à maior *interioridade* do acto corresponde a maior *exterioridade* do signo ⁽¹²⁾.

¹² Cf. P. RICOEUR, «L' acte et le signe selon Jean Nabert» (1962), em id., *Le Conflit de Interprétations. Essais d' Herménéutique*, Paris, Seuil, 1969, pp. 211-221.

A consciência só avança no sentido da sua maior interioridade se souber estar atenta aos sinais e acenos do Absoluto nas suas figuras; por isso não há oposição entre interioridade e exterioridade. Há complementaridade perfeita entre o *despojamento da consciência*, essencial à experiência mística, e a ligação do divino a uma *manifestação histórica*. A estrutura hermenêutica da afirmação originária é, pois, um corolário da *finitude* da consciência humana, que recusa todo o saber absoluto e toda a posição absoluta do Cogito. Por isso Hegel não pode ser seguido até ao fim; o seu capítulo sobre a *religião manifesta* começa apelando para uma hermenêutica do testemunho: o Absoluto foi visto entre nós. Mas Hegel pretende incorporar o sentido *historicamente acontecido* na *lógica do conceito* —fazendo com que o saber absoluto devore a hermenêutica do testemunho. A isto opõe-se decididamente a filosofia reflexiva da afirmação originária, cuja lei nos obriga a uma dupla humildade —a que advém da relação com o *divino*, é certo, mas discernida na *história*.

Estes dois processos, porém, embora se não identifiquem, não são entre si heterogêneos: com efeito, ambos —*reflexão* e *testemunho*— são, primeiramente, *modalidades do juízo* e, em segundo lugar, *actos*.

a) *Quanto à ordem do juízo*

A hermenêutica do testemunho, quando comparada com o ideal do saber absoluto, parece muito marcada pela relatividade. Não há resposta apodíctica à questão sempre renascente: como sabemos que a afirmação do Absoluto não é arbitrária? Em termos de modalidade de juízo, *a interpretação de um testemunho é sempre da ordem do provável*. Este sentido provável, porém, só nos surge se o relacionarmos com o *conhecimento por objectos*, conhecimento este que é uma das exigências heterogêneas ao pensamento. Ora querer medir o grau de certeza do testemunho do Absoluto pela norma de uma das funções da consciência é entregar a problemática da consciência à mais deplorável *metábasis eis állo génos*; a afirmação originária não pode submeter-se à norma do conhecimento *per obiectum*.

Então, em que sentido se deve assumir, em termos de modalidade do juízo, esta probabilidade outorgada à interpretação de um testemunho? Esta probabilidade só se pode entender num sentido modificado, isto é, num sentido judiciário. Que nos diz a epistemologia da crença/fé no testemunho judiciário? Diz-nos que *atestar* ou *testificar* é de uma natureza diferente do *verificar* do empirismo lógico. A manifestação do que mostra não se pode separar de uma adesão que implica uma escolha.

“*Crer*, num sentido mais recente e mais forte, é — como escreve M. Blondel¹³ — juntar a motivos que parecem suficientes para justificar um assentimento intelectual, esta parte de convicção que já não vai de um sujeito cognoscente a um objecto conhecido, *mas de um ser a um outro ser*; que, por consequência, procede de outras potências diferentes do entendimento e se prende menos com a inteligibilidade do que com a actividade ou a bondade daquilo em que se crê. Assim entendida, a crença é o *consentimento efectivo e prático*, que *completa* o assentimento racional a verdades, a seres cuja plenitude interior não é esgotada pelo conhecimento; é *intrínseca*, e não *extrínseca* e ulterior à visão mesma do espírito: porque, *no acto de conhecimento, o conhecimento não é todo do acto*; e no objecto conhecido, se este não for um abstracto puro, o conhecido *não é a medida actual do real*. Nesta acepção, *crença* designa tudo aquilo que, nas nossas afirmações teórica e praticamente certas, implica no sujeito e no objecto um elemento complementar e solidário da representação intelectual, *mas que a ela se não reduz imediatamente*.”

A hermenêutica do testemunho é portanto absoluta e relativa: *absoluta*, como a “afirmação originária” à procura de um sinal, como a “manifestação” do sinal; *relativa*, como a criteriologia do divino na consciência filosófica, como o processo aos ídolos na consciência histórica, como a probabilidade judiciária na modalidade do juízo.

b) Quanto à ordem do acto

Há uma reciprocidade entre o *acto* de uma consciência de si que se despoja e procura compreender-se e o *acto* de testemunhar através do qual o Absoluto se mostra nos seus sinais e obras. Isto quer dizer o seguinte: aquilo que podemos reconhecer num testemunho — no sentido de uma obra que atesta ou testifica — é que *o testemunho é a expressão de uma liberdade que nós desejamos ser*. Eu reconheço como *existente* o que para mim é uma *ideia* ou *ideal*; reconheço fora de mim um movimento de libertação *efectivo* que, para mim, só existe *idealmente*. E este reconhecimento não é histórico, mas filosófico; só ele nos autoriza a falar de *acções absolutas* — conceito sem sentido para os historiadores. Uma acção absoluta não pode ser compreendida como uma acção decorrente de antecedentes e dando origem a consequentes — uma acção enquadrável numa cadeia causal e histórica —, mas enquanto *libertação de uma consciência das suas condições históricas*. O que nós

¹³ Em A. LALANDE, *Vocabulaire....*, cit., p. 198. Sublinhado nosso.

compreendemos efectivamente no testemunho é uma *outra* consciência que se faz absoluta, consciência simultaneamente *livre e real*. Semelhante reconhecimento só é possibilitado por *um acto da mesma natureza — o acto interior da nossa própria libertação. Mais não pode avançar uma hermenêutica do testemunho*.

No entanto, a distância entre os dois focos da elipse — pólo *reflexivo* e pólo *histórico* — nunca pode ser anulada, uma vez que, para uma consciência finita, é impossível o *saber absoluto* — mesmo no estado definitivo da *visio Dei*¹⁴. Três índices bastam para justificar esta tese. Em primeiro lugar, é impossível fixar a criteriologia do divino num sistema fechado; os testemunhos do Absoluto, por que se pauta a promoção da consciência de si, vão conferindo à nossa apreensão do divino um sentido *sempre novo* e cada vez mais profundo. Em segundo lugar, é impossível que a consciência totalize os sinais dos testemunhos do Absoluto; com efeito, a experiência própria do “cada vez que” pertence à natureza do testemunho. Um certo “ar de família” — para usar a expressão de Wittgenstein — entre os testemunhos não é suficiente para constituir uma identidade de essência. Por fim, é impossível identificar a reflexão absoluta com o testemunho absoluto, entendido como prova no grande processo do sentido. A relação circular entre a criteriologia do divino, própria da consciência, e o discernimento do testemunho, em que a iniciativa pertence ao acontecimento, exclui sempre a identificação entre o princípio da *reflexão* e o *advento dos sinais*. Há dois actos, duas iniciativas: a iniciativa de um *aprofundamento* (que só pode ser interior e reflexivo) e a iniciativa de uma *manifestação* (que só pode ser exterior). Esta é afinal a invencível separação entre *razão e fé*, entre *filosofia e religião*. A sua correlação processa-se no plano do *juízo*, nunca no seio de um *conceito unificador*; a correlação é entre dois processos — eis o que significa a “crise”, o “processo”, o “juízo” do testemunho —, sem que as representações de um (por exemplo, da *fé*) desapareçam no conceito do outro (por exemplo, da *razão*).

4. Reflexões conclusivas

Para uma consciência finita *razão e fé* promovem-se mutuamente, é certo, mas sempre na sua diferença substancial. Isto vai-nos permitir

¹⁴ Particularmente sugestiva a este propósito é a conferência de K. RAHNER, «La pregunta humana ante el misterio absoluto de Dios», em AA. VV., *Antropología y Teología*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1975, pp. 125-145. Cf. igualmente D. LICCIARDO, *De la analogía en el conocimiento de Dios por la experiencia mística*, Zürich, PAS-Verlag, 1965, pp. 28-38.

terminar com um tríplice fecho — talvez mais aporético que resolutivo. Esta exposição, subordinada ao tema da *hermenêutica do testemunho*, insere-se no debate mais amplo sobre *falar de Deus, hoje*. Vamos pois concluir com três referências: 1— Para *falar de Deus*, podemos prescindir totalmente do sagrado cósmico, da manifestação, e basear-nos apenas na palavra, no ético, no histórico, próprios da proclamação bíblica? 2 — Sendo Deus o nome do Absoluto, e sendo da ordem da crença/fé a adesão a Ele, como se relaciona a nossa fé com outras formas de assentimento? 3 — Sendo Deus absolutamente transcendente, como *nomeá-lo*? A quem pertence a denominação, ao nosso pensamento ou aos grandes textos da Tradição?

1 — A resposta à primeira questão passa pela *mediação entre manifestação e proclamação*, isto é, pela exploração da polaridade entre um discurso iconoclasta ou dessacralizador e um discurso baseado numa “segunda escuta”¹⁵. No fundo, o discurso *iconoclasta* pretende justificar-se recorrendo a três argumentos: *a)* em primeiro lugar, é um dado cultural que vivemos num mundo dessacralizado (o sagrado é arcaico; em vez de um *cosmos* temos um *universo*, que é simultaneamente objecto da ciência e matéria a explorar); *b)* o sagrado que ainda encontramos na nossa cultura é apenas residual ou, o que é pior, um sagrado de substituição que não merece sobreviver; *c)* o terceiro argumento parece dizer-nos que, uma vez que estamos definitivamente afastados do mundo sacral, a única religião cuja mensagem possa ainda ser entendida só pode ser aquela que encontre em si mesma os recursos suficientes para acompanhar positivamente o declínio do sagrado, isto é, uma religião que vá até ao fim no processo de dessacralização, libertando totalmente o núcleo kerigmático da ganga sagrada; trata-se de separar radicalmente a fé da religião (Bultmann).

Uma mediação justa, porém, entre o sagrado e o kérigma exige um discurso de outra ordem, baseado numa “segunda escuta” do sagrado da manifestação, já crivada pela crítica própria do discurso iconoclasta. *a)* Quanto ao primeiro argumento acima referido: é mesmo verdade que a dessacralização do mundo moderno é apenas um *facto* a registar? A nossa identificação com o ideal da cientificidade não é porventura problemática? Já não se pode capitular hoje perante o veredicto da modernidade e adoptar ingenuamente “a ideologia da ciência e da técnica”. A modernidade, que considera “arcaicas” as idades anteriores, não é um *facto* nem um destino, mas antes uma questão aberta.

¹⁵ Cf. P. RICOEUR, «Manifestation et proclamation», cit., pp. 70-76.

Por isso, “a oposição modernidade-arcaísmo vai-se obscurecendo e uma certa revalorização do universo sagrado surge desde logo ligada à reavaliação da nossa mesma modernidade”¹⁶. b) Esta revalorização emergente do sagrado, solidária da revalorização dos valores correlativos que tinham sido postos em causa, obriga a interrogar o segundo argumento: os “resíduos” ou “vestígios” do sagrado, estas expressões substitutivas e degeneradas, são sintoma de que *o sagrado degenerado e a ideologia técnico-científica pertencem à mesma configuração cultural do niilismo*. A retirada do sagrado para os seus simulacros e a ilusão cientista resultam, por duas maneiras diferentes, de um mesmo fenómeno conjunto: *o esquecimento das nossas raízes*, acolitado pela *progressiva desertificação espiritual*. *Ora vamos descobrindo, pelo menos negativamente, que, sem o sagrado, o homem não é possível*. Sem orientação originária não se pode viver. c) O terceiro argumento iconoclasta é igualmente problemático: será possível uma fé sem religião, um Cristianismo sem sagrado? Não. As antinomias expostas anteriormente devem agora ser reconsideradas. (a) Dissemos que a Palavra se tinha libertado do Numinoso, o que é verdade. Não há hermenêutica sem proclamação, é certo; mas não poderia haver proclamação ou núcleo profético-kerigmático do testemunho se a Palavra não assumisse para si mesma as funções do numinoso, a saber, se a Palavra mesma não se revestisse daquela *potência* capaz de fazer desabrochar o novo ser que ela anuncia. Esta Palavra – “palavra que fala”, que se nos dirige, que nos constitui (e não tanto palavra que nós falamos e articulamos) – reafirma o sagrado, ao mesmo tempo que supera algumas das suas dimensões. Assim, o *tremendum* e o *fascinum* (Otto) convertem-se em obediência e fervor; como é possível, por exemplo, uma atitude religiosa sem o “sentimento de dependência absoluta” (Schleiermacher)? O Prólogo do IV Evangelho tem esta afirmação central: manifestação e palavra podem reconciliar-se (“E o *Verbo* fez-Se carne e habitou entre nós; e nós *vimos* a sua Glória...” [João 1,14]). Esta identificação da palavra com a manifestação está na base do mesmo conceito de *revelação*, que é uma das categorias-chave para pensar o Cristianismo¹⁷. (b) Dissemos também que a instrução da Lei se opõe às hierofanias, o nome ao ídolo e à imagem, o histórico ao natural, o ético à estética. Ora esta oposição, que não é falsa, deve ser vista dialecticamente; a nova verdade reafirma e interioriza o seu “contrário” – pelo simples motivo que *não é possível uma fé sem signos*. Assim, tudo

¹⁶ *Ibidem*, p. 73.

¹⁷ Cf. P. RICOEUR, «Herménéutique de l' idée de Révélation», em D. Coppieters de Gibson (org.), *La Révélation*, Bruxelles, Publications des Facultés Saint-Louis, 1977, pp. 15-54 (cap. I).

indica que o simbolismo cósmico, longe de ser abolido, é, segundo as exigências kerigmáticas, reiinterpretado (veja-se, a título de exemplo, o simbolismo da Nova Sião [que inverte profeticamente a reminiscência da cidade sagrada, como o Messias que há-de vir projecta para o futuro escatológico as figuras de reis divinamente ungidos] e o do Gólgota, que é para os cristãos um verdadeiro *axis mundi*). Na mesma tradição sinóptica, a semântica implícita da parábola, do provérbio e do discurso escatológico — que, é certo, representam uma transgressão em relação às suas formas tradicionais — continua a ser uma *semântica do simbolismo sagrado*: assim, nas parábolas, o sentido arcaico está ainda presente em certas figuras (pastor, pai, rei, etc.); o provérbio desperta os valores latentes do simbolismo das iniciações (caminho estreito, porta estreita, apelo, eleição, etc.). O exemplo mais significativo a este respeito é a permanência, devidamente transformadora, do simbolismo arcaico da *morte e renascimento* no discurso kerigmático da *conversão/arrependimento* (presente aliás na mesma “conversão filosófica”). Este subtil equilíbrio entre as virtualidades iconoclastas do kérigma (da fé) e as ressurgências simbólicas do sagrado (da religião), a Igreja sempre o exprimiu em termos de dialéctica da *pregação* e do *sacramento*, afirmando sempre que este, sem o *verbum*, não salva. O sacramento (composto de *res et verbum*) é o ritual sagrado em regime kerigmático; sem o apoio do sagrado cósmico e vital, a palavra é apenas abstracta; para falar ao *homeni iode*, e não só à inteligência e vontade, ela deve encarnar no antigo simbolismo sagrado, sempre reiinterpretado mas nunca totalmente abolido.

2 — A resposta à segunda questão — como se relaciona a *fé* com outras formas de assentimento? — vai ser dada apenas programaticamente¹⁸. Como se relaciona o *crer* com o *saber*? O que é que um “testemunho absoluto do absoluto” nos dá a “conhecer”? Nos dias de hoje a problemática antiga da *crença* (*opinião* para Platão, *assentimento* para Descartes, *fé* para os cristãos) encontra-se totalmente reformulada, por forma a aparecer como muito superficial a binaridade elementar entre *crer* e *saber*. Antes da grande revolução teórica operada por Kant, são sobretudo três os contextos em que a problemática da relação entre o *saber* e a *fé* merece ser reactivada: a) a primeira problemática (platónica) é a da *crença* como *opinião* (*doxa*), com dois caracteres, epis-

¹⁸ Cf. P. RICOEUR, «La problématique de la croyance: opinion, assentiment, foi», em H. Parret (org.), *On Believing. Epistemological and Semiotic Approaches / De la croyance. Approches épistémologiques et sémiologiques*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1983, pp. 292-301; id., «Croyances», *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 1970, pp. 171-176.

temológico e ontológico. b) A segunda problemática (cartesiana) é a da *crença como juízo*, de origem estóica. Esta problemática procede de uma diferente distribuição das noções, isto é, procede de uma verdadeira análise psicológica da operação em que consiste a apreensão das coisas (*katalepsis*); esta “catalepse”, por seu lado, decompõe-se em dois termos — um dos quais é “recebido” (imagem, representação [*fantasia*]) e o outro constitui uma autêntica acção (o “assentimento” [*synkatathesis*]). Esta noção estóica de assentimento comanda toda a filosofia cartesiana do *juízo*, filosofia que se encontra na encruzilhada da tradição platónica (relações entre a opinião e a ciência) e da tradição estóica (relações entre assentimento e representação). Isto explica porque é que Descartes continua a opor a crença, tomada no sentido de opinião, à verdadeira ciência (como Platão) sem, por outro lado, chamar crença ao assentimento. Uma vez que a sua psicologia das faculdades divide o juízo em entendimento e vontade, a crença apresenta dois caracteres: exprime a *espontaneidade* do pensamento como acto e, em segundo lugar, designa a *adesão* da mente aos seus conteúdos pensados. Estas duas notas vêm reunidas no conceito de assentimento. Como na problemática platónica, a opinião é o oposto da verdade; aqui, porém, a opinião está do lado dos *prejuízos*. O cruzamento destas duas problemáticas origina as aporias da crença-assentimento (livre arbítrio contra necessidade racional, como em Espinosa e Leibniz), bem como o *belief* humiano (que marca a vitória da segunda problemática sobre a primeira; a crença conota já um probabilismo filosófico confinante com o cepticismo). c) A terceira problemática (a da *fé cristã*), originada sobretudo pelo NT, distingue-se das precedentes. Uma vez que a fé neotestamentária é uma resposta à questão da *salvação* — que, vinda do fundo das religiões, se exprime na Ressurreição de Cristo, objecto central da fé da comunidade confesante —, o seu contrário não é a ciência, mas o pecado (e isto marca a diferença em relação com a primeira problemática). É só a título secundário que a fé cristã, em contacto com o helenismo, se deixa caracterizar em termos de crença-opinião (*fé versus gnose, versus* visão beatífica, *versus* teologia como ciência, etc.). No que diz respeito à segunda problemática, a problemática da fé distingue-se da do assentimento pelo facto de a semelhança entre o compromisso pessoal da fé e a adesão do juízo ser uma semelhança *abstracta*; por isso, deve manter-se a separação entre *crer em...* e *crer que*, contra todas as homologações prematuras e arriscadas entre opinião recta, assentimento e fé subjectiva.

Estas três problemáticas heterogéneas, todas pré-kantianas, passaram por três importantes tentativas filosóficas de integração, tentativas

que apenas aqui deixamos acenadas, mas que deverão ser tomadas na devida conta numa discussão aprofundada em torno do *falar de Deus, hoje*. Cada uma destas tentativas parte de alguns pressupostos que, a título diverso, se podem reunir sob a sigla da *redução*: redução ao *fenómeno* (Kant), ao *vivido* (Husserl) e ao *enunciado* linguístico (semiótica textual). Um hodierno discurso sensato sobre Deus e a fê, sem ignorar nunca o carácter testemunhal do kérigma cristão, não pode passar ao lado destes desafios teóricos.

3 – Por fim, e em terceiro lugar, como *nomear* Deus transcendente? O Absoluto que se me oferece no testemunho absoluto tem algum nome ou é algo de inominável? Tentemos responder brevemente ¹⁹.

O ouvinte da pregação cristã tem que, de algum modo, ser capaz de dar conta do modo como *compreende* aquilo que escutou e em que acredita. Ora confessar-se “ouvinte da Palavra de Deus” implica um pressuposto fundamental: o homem de fê supõe que esta palavra tem sentido, que vale a pena sondá-la, que o seu exame pode passar do texto para a vida (onde se verificará globalmente). Esta pressuposição origina algumas interrogações: poderei dar conta desta pressuposição mesma? Se o que pressuponho precede tudo o que posso escolher para pensar, como não acolher o famoso circulo hermenêutico (“crer para compreender e compreender para crer”)? Como poderei permitir que o pensamento, cujo objecto é o universal e necessário, se ligue de forma contingente a acontecimentos singulares e a textos particulares? O crente, para o qual a inteligência da fê não é uma vã expressão, deve assumir esta *contingência* — escandalosa para o pensamento mas característica essencial da pressuposição própria da “escuta da Palavra”. Uma vez dentro do *movimento da inteligência da fê*, o crente descobrirá a razão mesma desta contingência. O motivo desta esperança reside precisamente no tema que nos ocupa nesta exposição: é que esse “mais” de inteligência que esperamos da contingência está indissoluvelmente ligado aos *testemunhos*, vez por vez contingentes, dados à *verdade* por certos actos, certos seres e certas vidas.

Dar um nome a Deus é algo que só pode acontecer no seio de uma pressuposição: nomear a Deus, com efeito, é algo *que já aconteceu* nos textos que a minha escuta de fê preferiu. Mas não significa isto pôr os textos acima da vida e da experiência religiosa? É evidente que, sob pena de se cair num perfeito curto-circuito lógico (no irracionalismo),

¹⁹ Cf. P. RICOEUR, «Nommer Dieu», *Etudes Théologiques et Religieuses* 52 (1977) 489-508.

a pressuposição em jogo não pode anular aquilo que se entende por “experiência religiosa” (sentimento de “dependência absoluta” como resposta a um querer que nos precede, “cuidado último” no horizonte das nossas decisões, “confiança incondicionada”, que espera apesar de tudo – eis algumas expressões do que se chama *fê*). Assim entendida, a *fê* é um acto que não se deixa reduzir a uma palavra ou escritura. A pressuposição de escuta do kérigma não significa, porém, que tudo seja linguagem, mas apenas que *é sempre numa linguagem que se articula a experiência religiosa* – entendida esta no seu sentido cognitivo, prático ou emocional. Mais exactamente, pressupomos que a *fê*, enquanto experiência vivida, só pode ser *instruída* (isto é, educada, formada, esclarecida) numa rede de textos que a pregação reconduz à “palavra viva” – e é esta *textualidade* que distingue a *fê bíblica* de todas as outras *fês*. É só nesta acepção que, de certo modo, os textos precedem a vida. “Eu posso nomear Deus na minha *fê*, porque os textos que me foram pregados já o nomearam”.²⁰ Assumimos assim a apologia da mediação textual (contra a apologia exclusiva do diálogo, pois o texto apresenta-se com uma tríplice independência [em relação ao seu autor, ao seu contexto e ao seu destinatário imediato]), sem cair no erro da hipostasiação literária do texto. Para tanto só é possível uma abordagem hermenêutica. Um texto é antes de mais um anel numa cadeia comunicativa (é, primeiramente, uma experiência de vida trazida à linguagem e ao discurso; é, em segundo lugar, esse discurso diferenciado em palavra e em escrita; e, por fim, a escrita é restituída à palavra viva por meio dos diversos actos de discurso que reactualizam o texto). Assim, a leitura e a pregação trazem a escritura de novo para o domínio da palavra (neste particular o texto é como uma partitura musical que só “existe” na sua execução). O texto, quando desligado deste “tornar-se escrita da palavra e tornar-se palavra da escrita”, não passa de um artefacto do método crítico-literário. Para evitar a hipostasiação do texto, convém salvaguardar sempre a referencialidade – o “mundo” – do discurso tornado texto (neste aspecto a tese hermenêutica opõe-se radicalmente à tese estruturalista). Aplicando tudo isto aos textos bíblicos, podemos dizer que *Deus é o referente último de todos os textos*; Ele é a “coisa do texto” – se quisermos usar a expressão de Gadamer. Por isso, é vã toda a tentativa orientada para o autor dos textos que procurasse identificar Deus como a “vox narrativa” ou profética última. A “revelação” está mais do do lado da “coisa do texto” que de uma inspiração entendida como insuflação de sentido provocada por um Deus

²⁰ *Ibidem*, p. 490.

arqui-autor dos textos. Repare-se que, mesmo no discurso poético — e a nomeação de Deus no textos bíblicos é muitas vezes uma actividade poética —, a referência não é totalmente abolida: suspende-se apenas a referência de primeiro grau a favor de uma outra mais originária, relacionada não com os objectos manipuláveis da experiência quotidiana, mas a propósito do “mundo dos nossos possíveis mais próprios” (teoria da referência desdobrada). Neste sentido podemos falar da função *revelativa* da poesia. Assim, *nomear Deus*, antes de ser uma acto de que eu sou capaz (como nos enunciados de tipo especulativo, filosófico e teológico, quais são: “Deus existe, é imutável, é causa primeira”, etc.), é aquilo que os textos bíblicos já fizeram, textos que trazem “testemunhos absolutos”. Estes textos, porém, são polifônicos e veiculam um sentido de Deus mais *originário*; só após a dupla renúncia ao sujeito e objecto absolutos, da filosofia transcendental e da metafísica, isto é, só no *despojamento do saber sobre Deus*, é que a hermenêutica filosófica conseguirá encontrar as modalidades mais originárias da linguagem, pelas quais os membros da comunidade de fé *interpretaram a sua experiência para si e para os outros*. Ora é aqui que *Deus foi nomeado* de modos múltiplos — em narrações, provérbios, orações, hinos, fórmulas litúrgicas, escritos sapienciais. “Assim Deus é nomeado diversamente na narração que O conta, na profecia que fala em Seu nome, na prescrição que O designa como fonte do imperativo, na sabedoria que O procura como sentido do sentido, no hino que O invoca em segunda pessoa”²¹. O referente “Deus”, mais que um conceito filosófico, exprime a circulação de sentido presente em todas as formas de discurso em que é nomeado; pertence a todas as formas originárias do discurso da fé e não se deixa circunscrever por nenhuma (comunica-Se e reserva-Se). O célebre episódio da sarça ardente (Ex. 3, 13-15) diz-nos que o nome divino é propriamente o inominável. “Eu sou Aquele que sou”, mais que autorizar uma ontologia positiva capaz de coroar todas as nominações bíblicas, resguarda o segredo do *mistério*, do *para-si* de Deus; e é este segredo que remete o homem para a nominação narrativa significada pelos nomes de Abraão, Isaac e Jacob e, através dela, para as restantes nominações. No próprio NT “a fuga até ao infinito de referente *Deus*” é sugerida pelas mesmas expressões-limite das parábolas, provérbios e paradoxos — cujo sentido não se esgota em nenhuma interpretação literal.

As expressões-limite qualificam e rectificam a nossa linguagem *analgica* e metafórica sobre Deus. A analogia não funciona tanto ao

²¹ *Ibidem*, p. 500.

nível dos conceitos, quanto ao nível do *esquema*, próprio da imaginação criadora. Este esquema consiste nas procedimentos para fornecer imagens não ao conceito ou à Ideia (como na estética kantiana), mas ao Nome; estes esquemas da imaginação são modelos ou regras de produção das *figuras do divino* (modelo do monarca, do juiz, do pai, do esposo, do mestre, etc.); mais que figurar o divino, estes modelos pretendem figurar o acompanhamento de Deus com o seu povo. Como não são da ordem conceptual, os modelos nunca formarão sistema; por isso, a sua vertente mais natural é a da representação antropomórfica, do *ídolo*. Desde logo os modelos deverão funcionar segundo a dialéctica do Nome e do Ídolo; embora se apoie neles, o Nome subverte todos os modelos. Este jogo dos modelos continua quando se passa para a *prática*, isto é, dos textos para a vida — passagem esta que é interior à compreensão dos textos da fé e que só pode acontecer no testemunho.

JOAQUIM DE SOUSA TEIXEIRA